كلمة المركز

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين، ومن سار على سنتهم واهتدى بهديهم إلى يوم الدين.

وبعد..

فهذا كتاب «استعمار مصر»، نقدمه لقراء العربية في طبعة جديدة -شرعية قانونية- وثوب جديد بعد أكثر من عشرين عامًا على صدور طبعته العربية الأولى عام ١٩٩٠ عن دار سينا للنشر راجين المولى تعالى أن تعُمَّ فائدته.

تصدر هذه الطبعة في ظرف تاريخي شديد الأهمية، إذ يأتي صدورها بعد عامين تقريبًا من اشتعال ثورات الربيع العربي في تونس، ومصر، وليبيا، واليمن، وسورية، وما صاحبها من حراك جماهيري في بلدان عربية أخرى كالبحرين. وقد أدت هذه الثورات سقوط عدد من الأنظمة العسكرية والفاشية السلطوية القاهرة كما حدث في تونس ومصر وليبيا، كما ترتبت عليها تغييرات في أنظمة أخرى كاليمن، وجهاداً عظيمًا ضد أنظمة عسكرية سلطوية أخرى كما يحدث في سورية عجَّل الله فرج ثورتها.

يُعالج الكتاب قضية نشأة الدولة القومية الحديثة، التي قامت على أساسها تلك الأنظمة السلطوية، في مصر وغيرها من بلدان الشرق العربي الإسلامي، مع تركيز خاص على تجربة مصر التاريخية خلال القرن التاسع عشر، ونشأة الدولة الحديثة فيها على يد محمد علي وخلفائه لا سيما حفيده الخديوي إسماعيل من خلال تحليل عدد من المفاهيم النظرية كمفهوم المعرفة والسلطة، ومفهوم النص، ومفهوم التربية، ومفهوم النظام والتنظيم، وربطها بعدد من المحاور العملية كتأسيس الجيش وعملية التعليم و سفر البعثات إلى أوروبا وأنظمة الزمن والمكان واللغة الجديدة التي جرى إدخالها إلى مصر على يد السلطة؛ ما يُسهم في كتابة سردية جديدة لتاريخ مصر الحديث أقرب إلى الواقع - في تصورنا - من تلك التي اعتدنا قراءتها في أدبيات المدرستين: الوطنية، والإصلاحية الإسلامية لتشابههما في كثير من المداخل المنهجية التي يستخدمانها في تأسيس سرديتهما المتعلقة بتاريخ مصر الحديث.

أما المؤلِّف فهو البروفيسور تيموثي ميتشل وهو عالمٌ سياسي بريطاني، ودارسٌ للعالم العربي. وهو -أيضًا- أستاذ دراسات الشرق الأوسط في جامعة كولومبيا الأمريكية وأستاذٌ سابق للعلوم السياسية في جامعة كولومبيا نيويورك. وخبيرٌ في الاقتصاد المصري المعاصر، ومن أهم باحثي دراسات ما بعد الكولونيالية ومدرسة التابع في العالم حاليًا.. وقد قضى ثلاث سنوات في مصر (١٩٧٩ - ١٩٨٢م) يَدرُس العربية ويجري البحوث إعدادًا لكتابه هذا.

●●●

كلمةٌ في المنهج:

يستخدم المؤلِّف في مقاربته للتاريخ المصري الحديث مناهج الفيلسوف والمؤرخ الفرنسي الشهير ميشيل فوكوه (١٩٢٦ - ١٩٨٤م)، والتي تعتمد اعتمادًا أساسيًا على إعادة تعريف السلطة، ليس باعتبارها شيئًا يتقلَّده صاحب السلطة، بل باعتبارها مجموعة من الاستراتيجيات والتقنيات، وسلسلة من علاقات السلطة بين أفراد قاعدة الهرم المؤسسي الحديث وقمته، وهي - بالتالي - سلسلةٌ من آليات محلية يومية للنظام، والانضباط والمراقبة، **«وهو ينظر تفصيلاً في أساليب عمل مؤسسَات كالسجون، والمصانع، والمدارس، ومصحَّات المجانين، والمستشفيات والثُكنات ويبيِّن كيف ظهرت في مثل هذه الأماكن على مدار القرنين الأخيرين مناهجُ جديدةٌ تمامًا للتنظيم وللاحتجاز، وللتفتيش وللضبط وللرقابة»**.

وبالتالي - كما يرى فوكوه - فقد أسهم هذا المفهوم الجديد للسلطة في صناعة شكلٍ جديد من أشكال المعرفة بالواقع، أسهمت بدورها في دعم نفس نمط السلطة التي ينتجها داخل نفوس البشر الذين يخضعون لسطوتها، ما يسمح لنفس نمط السلطة بإعادة إنتاج نفسه عبر مفاصل الجسد الاجتماعي بصورة لا عقلانية تمامًا.

ومن خلال مناقشة نموذج **«البانويتيكون»** وهو نوع من أبنية السجون ابتكره المفكر الإنجليزي «المستنير» جيرمي بنتام وهو عبارة عن: **«زنازين ذات شبابيك واسعة على شكل حلقة دائرية يتوسطها برجَ مراقَبة»**. تكون هذه الزنازين متاحةً لمراقبة الحارس القابع في البرج ولكن لا يمكن للسجناء معرفة ما إذا كان الحارس يراقبهم في ذات اللحظة أم لا. إن هذه النظرة المحدقة الخارجية (من البرج) للسجين الغارق في الضوء تجعله يبدو كموضوع خاضع للرقابة أي أنه يتم تشيئة الإنسان واختزاله الى غرضٍ مُراقَب.

يقوم السجناء - كما يرى فوكوه - باستبطان هذه النظرة المحدقة الخارجية، من طرف الحارس في البرج، ويحولونها إلى نظرة داخلية مُحدقة ،ويتحولون من مجرد مراقَبين الى مراقبين لأنفسهم . وهكذا حتى لو نزل الحَارس عن البَرج وزالت العين المُحدقة الخارجية فإن هذهَ العين المُحدقة الداخلية ستظل تراقبهم، وسترافقهم حتى لو خرجوا منَ البانوبتيكون . يقول فوكوه -وَهو مُحقٌ في ذلك تمامًا- ، إن الدولة الحديثة شكَّلَت مجتمعها على هيئة بانوبتيكون ضخم(*) .

ومن خلال مناقشة هذا النموذج يُدلِّلُ فوكوه على أن نمط السلطة السائد في مجتمعٍ ما هو الذي يُشكِّلُ نمط إنتاج المعرفة السائد فيه .

ومن هذه الزاوية فإن فرصة الانعتاق أو التجاوز الوحيدة أمام الإنسان الخاضع لماكينة السلطة الجهنمية تلك، لا تتمثل في كسرها، فهذا - حسب فوكوه - أمرٌ مستحيل، وإنما يتعلّق الأمر بتفكيك علاقات السلطة تلك وتعريتها فقط .

أما المدخل المنهجي الثاني الذي يستخدمه المؤلّف فهو مناهج الفيلسوف الفرنسي أيضًا والشهير كذلك جاك ديريدا (١٩٣٠ - ٢٠٠٤م) في نظريته اللغوية عن «المعنى» .

يرى ديريدا أن فكرتنا عن «المعنى» تعتمد دائمًا على التمايز الأساسي بين التمثيل والواقع . أي أن ثمة فاصلاً يفصل بين وقع الكلام في أذهاننا، وتصورنا نحن لمعناه بقطع النظر عما عليه معنى الكلام في نفس الأمر، وهو المراد بالتمثيل، وبين حقيقة معنى الكلام في نفسه وهو المراد بالواقع والذي ينفيه ديريدا، فالتمثيل مستقيم من الناحية الظاهرية بحيث تكاد تتطابق تصوراتنا عن معاني الكلام بعيدًا عن معناه في نفسه . والكلمات -على سبيل المثال- لها قوةُ إفادة معنىً لأنها علامات . «وهي رموز تَرمُز إلى، أو تدل على واقع آخر معين» يمتنع الوصول إليهَ . وبالتالي فإن وجود دلالة ثابتة أو شبه ثابتة للكلمات بحيث تُتاح فرصة للتواصل الإنساني الحقيقي أمرٌ مستحيل .

وإثباتًا لهذه الفكرة يحاول في كتابه في علم الكتابة بالفرنسية : (De La Grammatologie)(**) نفي العلاقة بين الدال والمدلول -الكلام ومعناه- من خلال نسف ما يسميه «الأساس الميتافيزيقي» لفكرة الدال، أي الحقيقة، وهو -في تصوره - العقلانية .

(*) ميشيل فوكوه، المراقبة والمعاقبة؛ ولادة السجن . ترجمة علي مقلد . مركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٩٠ .

(**) جاك ديريدا، في علم الكتابة . ترجمة وتقديم : أنور مغيث ومنى طلبة، المركز القومي للترجمة . القاهرة ٢٠٠٤ .

فيقول: «إن «العقلانية»- وهي الكلمة التي ربما ينبغي التخلص منها - التي تقتضي كتابة على هذه الدرجة من الرحابة والجذرية، ليست نابعة من اللوغوس، وإنما هي افتتاح لعملية التقويض وليس الهدم، وهي تجزئ وتفكيك لكل الدلالات التي تجد منبعها في منبع اللوغوس، ولاسيما الدلالة على الحقيقة. إن كل التعريفات الميتافيزيقية للحقيقة، بما فيها ذلك التعريف الذي يُذكِّرُنا به هيدجر، فيما وراء الأنطو-ثيولوجيا الميتافيزيقية، هي بشكلٍ ما مرتبطة باللوغوس، أو بعقلٍ منظور إليه كسليلٍ للوغوس، أيًا كان المعنى الذي نفهم به هذا اللوغوس؛ سواءً بالمعنى ما قبل السقراطي أو بالمعنى الفلسفي، بمعنى العقل اللانهائي لله، أو بالمعنى الأنثروبولوجي، بالمعنى ما قبل الهيجلي، أو ما بعد الهيجلي. لم تنقطع الصلة الجوهرية والأصلية في هذا اللوغوس بالوحدة الصوتية (...) إن جوهر الوحدة الصوتية سيكون قريبًا بشكلٍ مباشر لكل ما في «الفكر» بوصفه لوغوس له علاقة بالمعنى، ينتجه ويستقبله ويقوله ويجمعه(*).

واستمرارًا لنفس مسيرة التفكيك يقرر تيموثي ميتشل في مقدمة الكتاب تبعًا لديريدا أن: «الكلماتُ الماثلةُ ماديًا على الصفحة أمام قارئ تُعَدُّ كلٌّ منها مجردَ تمثيلٍ لأصلٍ غائبٍ ماديًا، سواءٌ كان فكرةً أصليةً في ذهن الكاتب أو موضوعًا أصليًا في العالم الواقعي.

وهكذا يشير ديريدا إلى أن التمايز بين التمثيل والواقع يرتبط بسلسلة من التمايزات الأخرى، كالمادي في مقابل الذهني، والنسخة في مقابل الأصل، والحضور في مقابل الغياب، والنص في مقابلِ العالم الواقعي، وهلمَّ جرًا. وبالإضافة إلى ذلك، فمع كلٍّ من هذين الزوجين، هناك حدٌّ يعتبر أرقى، أكثرَ أصالةً، أكثرَ استقلالاً، أنقى، أكثرَ جوهرية، بينما يظهر الحدُّ الآخرُ بوصفه ثانويًا، تابعًا، إضافيًا، وغيرَ جوهري».

وفي كل الأحوال فإن هدف ديريدا الوحيد كان «فضح زيف تلك القيمة الميتافيزيقية» التي من الممكن أن تستند إليها اللغة وتكتسب دلالتها منها فالأمر - حسب تصوره - متعلّقٌ فقط «بالتقطيع والتفضية والفواصل وبنحو معين»(**) والدلالة ليست مرتبطة بمطلق ميتافيزقي ما خارج اللغة بل هي شكلٌ من الأشكال الصوتية التي يتم التعبير بها عن الكلام، بحيث يمكن إعطاء دلالة ما لأي كلمة بمجرد النطق الصوتي بها بشكلٍ معين. مع عدم اعتبار وجود دلالة حقيقية لها.

(*) المصدر السابق ص٧١- ٧٢.

(**) خالد القاسمي، مفهوم الكتابة الأصلية في تفكيك(ية) ديريدا. مقال منشور على موقع الحوار المتمدن.

ويستخدم تيموثي ميتشل أفكار ديريدا «ليس كمسألة تأمل فلسفي بل من أجل النظر في الكيفية التي أَصبَحَت بها هذه الافتراضاتُ الخاصةُ عن المعنى والواقع مجسدةً في العالم الحديث، في عمارة المدن، وجهاز الحياة التجارية، وعمليات التعليم، وكل آليات التمثيل التي أُشيرُ إليها على أنها «العالم - بوصفه - مَعرِضًا».

●●●

الحقيقة والمنهج:

«ليس الإنسان مفصَّلاً على طراز داروين، ولا الكون مفصَّلاً على طراز نيوتن»

علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب

●●●

«إن المشكلة الأساسية لكل فلسفة هي مشكلة بدئها»

روجيه جارودي، النظرية المادية في المعرفة

●●●

المنهج: لغةً يعني الطريق الواضح وورد في القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨].

ويمكن تعريف المنهج في العلوم الإجتماعية تعريفًا إجرائيًا يقضي بأنه: **«الطريقة التي يتبعها الباحث لفهم الواقع بشكلٍ هو أقرب لحقيقة هذا الواقع»**.

ومن نافلة القول هنا أنه لا يوجد منهج غير متحيز لأصول رؤيته الأولى، أو ما يسميه محمود شاكر (١٩٠٩ - ١٩٩٧م): «أصول ماقبل المنهج» وهذا التحيُّز يصنفه عبد الوهاب المسيري (١٩٣٨ - ٢٠٠٨م) بين صنفين لا ثالث لهما: إما تحيُّزٌ للإنسان، أو تحيُّزٌ للطبيعة.

ويعني التحيُّزُ للإنسان - باختصار مُخل حسب رأي المسيري- الإيمان بقدرة الإنسان على تجاوز واقعه المُتعين، من خلال النفخة الإلَهية فيه التي تمثل روحه وضميره، أما التحيُّزُ للطبيعة فيعني أسبقية الطبيعة على الإنسان وأنه جزءٌ لا يتجزأ منها ولا يستطيع تجاوزها وتسري عليه كل قوانينها ونواميسها الطبيعية التي تسري على بقية الكائنات.

وبناءً على هذا التصنيف يمكن القول بأن هناك رؤيتين كونيتين يصدُرُ عنهما أي منهج نظرٍ في الواقع الإنساني المتعين. إما **الإيمان**، أو **الكفر**.

وعلى أساس أيٍ من هاتين الرؤيتين يتم تشكيل النموذج المعرفي الأساسي وهو - حسب رأي المسيري- شكلُ العلاقة بين عناصر الكون الثلاثة (الإله - الإنسان - الطبيعة). فحسب الرؤية الإيمانية يكون الإله المتجاوز في المركز وتنبع منه كل المنظومات الأخلاقية والاجتماعية التي تحفظ للإنسان قدرته على التجاوز والارتفاع عن الطين الذي جُبل منه. أما الكفر فإنه يُعيد تنسيق هذه العلاقة لتصبح الطبيعة في المركز، ويحِلُّ الإله فيها تاركًا الإنسان عبدًا خاضعًا لقوانينها ونواميسها الصارمة.

إن ما نود التأكيد عليه هنا أن منظومات التفكير التي تصدر عن هاتين الرؤيتين مختلفتان تمامًا، فبينما يبني التصور الشركي رؤيته للعالم على شكل هوية متخيلة، وأيديولوجيا هندسية تنبني في التصور النظري الصوري المجرد، ما يستلزم الكثير من العنف لإنزالها على أرض الواقع؛ تحقيقًا لطوبياها الموعودة، يخرج التصور الإيماني برؤية أكثر تواضعًا وإنسانية، وهي رغم ذلك - أو لذلك - أكثر «ثورية» في تأكيد قدرته على تجاوز واقعه وتغييره.

تبدو الأيديولوجيا إذن نقيضة التوحيد، تبدأ الأيديولوجيا من نقطة تاريخية متخيلة تنسج حولها الأساطير، وتبدأ في تفسير العالم من خلال عامل واحد. ولا ريب، فالعالم بالنسبة لها نسق واحدي مغلق لا مكان للإله المتجاوز فيه. أما التوحيد فإنه دومًا يقرن النظر بالحركة، ويجعل من تغيير الإنسان لنفسه شرطًا لقدرته على تغيير العالم، وينظر إلى المنهج - ليس كما تنظر إليه الأيديولوجيا باعتباره طريقًا للحقيقة/ الطوبيا - بل باعتبار أن المنهج هو الحقيقة نفسها، ذلك أن التوحيد لا يُقر وجود طوبيا أرضية بل هو السعي والكَبَد، وحساب الناس يوم القيامة على الله، ليس حسابًا على النتائج فهي مقررة ومعروفة سلفًا في علمِ الله تعالى، بل الحساب على السعي والكَبَد.

من هنا تبدو المشكلة الأساسية في نظرة فوكوه وديريدا ومن معهما من فلاسفة ما بعد الحداثة أنها لم تقدم حلاً لمشكلة صناعة المعرفة، قدم فوكوه ومن معه هذه الرؤية كردٍ على الرؤية الحداثية القديمة التي كانت تثق ثقة تامة بالعقل كأداة وحيدة قادرة على تشكيل تصوراتنا عن العالم، ما يصنع «إكليروسًا» علمانيًا يقوم فيه (علماء الطبيعة / النخبة المسلحة بالنظرية

الثورية / اللجنة العليا للحزب الشيوعي السوفيتي) بدور «المجمع المقدس» القديم ويصنعون لنا معرفتنا عن العالم بافتراض أنهم «محايدون»!.

مارس فوكُوه «الحفر» داخل هذا العقل ثم تركه ركاماً، وآلة السلطة الجهنمية التي اخترعها، أو فلنقل اكتشفها، لم تترك أملاً في المقاومة، وعمليًا لم يخرج فوكُوه عن بنى المعرفة الغربية التقليدية؛ فملخص عمله هو اكتشاف «يد خفية» جديدة أسماها «السلطة» تضاف الى الأيدي الخفية الكثيرة (العقل/ الطبقة/ الجنس/ البيولوجيا) التي حاول فلاسفة الحداثة أن يفسروا العالم بها كنسق واحدي مادي مغلق!. وواقعًا ما زال «الإكليروس العلماني» قائمًا متجسداً في وسائل الإعلام والمدارس والجامعات والجيوش والمصانع والسجون.

ما يبدو واضحًا للعيان هنا أن القولين يدوران في إطار الرؤية المادية الشركية، ووجه الخلل الأساسي فيهما أنهما يستبعدان الإنسان المركب من القدرة على إدراك الواقع وإنشاء المعرفة. وأن المعرفة لا تنشأ إلا بشرط اتصال الذات بالموضوع وانفصالها عنها في نفس الوقت، وبالتالي يفترض هذا قدرة واضحة للإنسان على إدراك الواقع/ المدلول، ووصفها بالكلمات أو الجمل اللغوية/ الدال، وهذا ما أنكره فوكوه وديريدا.

إنَّ الرؤية الحداثية التي تعتمد (العقل/ الطبقة/ الجنس/ البيولوجيا) كيانًا مطلقًا قادرًا على خلق تصور «حقيقي» عن العالم؛ هي نفسها التي تفترض العالم ككيان طبيعي واحدي مُصمت بارد، يمكن فهمه وتفسيره عبر وظيفة العقل الأساسية وهي «التجريد»، والتجريد يؤدي الى وجود «نظرية» والنظرية يجب أن تُطَبَّق على الواقع، من هنا يأتي الفصل الكامل بين «الذات» و«الموضوع»، لكن الواقع يبدو أشبه بامرأة ليل لعوب، لا يكُفُّ عن التبدُّل والتغيُّر والتعقيد والتبسيط، والتفكُّك والتركُّب. إن رؤية العالم عبر التجريد تنتج النظرية، والنظرية تتحول - بالضرورة - الى أيديولوجيا، والأيديولوجيا نسق صراعي معاد للإنسان وللتوحيد بالتبعية، والأدلجة أول خطوة في الطريق الملكي إلى العلمنة. ولأن فوكوه ومن معه يدورون داخل نفس النسق المادي الواحدي المغلق فإنهم يقدمون رؤيتهم على الجانب الأخر المتطرف؛ لا توجد نظرية، لا يمكن اكتساب معرفة «حقيقية» بالواقع، فعلاقات السلطة هي التي تُنشئ معرفتنا بالواقع، ان الواقع هو «ما نظن أنه الواقع» وبالتالي لا يوجد واقع الا من خلال ذواتنا المُسيطَر عليها عبر أنواع السلطات المختلفة.

إن «الذات» عند فوكوه، كالعقلانية عند ديريدا- شكلٌ من أشكال الميتافيزيقيا التي ينبغي تقويضها والتخلص منها. إنَّ «النزعة الهيومانية» التي تصبغ الحداثة -في تصور فوكوه- لم تخلق لدى الانسان سوى الأوهام والأساطير. واعتبر فوكوه أنَّ الإنسان ماهو إلا «مجرد انعطاف في معرفتنا»،وهو اختراعٌ حديث يعود الى مائتي سنة(*) (!!).

العقل كجوهر - العقلانية كإمكانية:

كيف ينظر القرآن الى عملية صناعة المعرفة؟

يُلاحظ أحمد خيري العُمري -عن حق- في عمله الفذ «البوصلة القرآنية» أن مصطلح «عقل» لم يرد في القرآن مطلقًا كمصدر، بل هو دومًا «في حالة ديناميكية فعالة، بصفة مرتبطة بزمن مضارع دومًا أي مرتبط بالحاضر متجه نحو المستقبل في كل لحظة من اللحظات. مثل قوله تعالى: «أفلا يعقلون»، وقوله «أفلا يتفكرون»، وقوله «أفلا ينظرون»، كما نلاحظ أنه لم يردْ في فضلِ «العقل» حديثٌ صحيح، بل كلها آثار موضوعة ومن أشهرها صحيفة داود بن المُحَبَّر في فَضل «العقل». إذا ربطنا ذلك بالتأكيد على أنه توجد قاعدة نظرية واحدة في الإسلام هي: «لا إله الا الله» (ليست نظرية بالمعنى التجريدي بل هي تقع موقع القلب من الإنسان. إن محاولات تجريدها عقليًا والتنظير لها تمت بعد عصر النبوة والخلافة الراشدة) فإننا نتأكد من أن القرآن قد دلنا على حل إشكالية «صناعة المعرفة» من قديم.

فمع «لا إله إلا الله» يتساوى جميع البشر في حق المعرفة، انتاجًا واستهلاكًا، إن القدسية هنا للمنهج وليست للإكليروس، ولا يمكن القول بأنه لا توجد «معرفة حقيقية» عن العالم لأن هذه رؤية معادية للإنسان.

الواقع هنا ليس منفصلاً عن الذات وليس ذائبًا فيها، وليست ذائبة فيه. إنَّ العلاقة بينهما علاقة اتصال وانفصال في نفس الوقت. وحرية الإنسان وقدرته على تجاوز واقعه وإصلاحه هي ما يرفع من قدره حتى يجاوز الملائكة، وتخليه عنها قد يحط من قدره الى ما دون الحيوان. ومن هنا يمكن فهم قول الله تعالى في شأن كفار قريش عن علاقتهم بالأصنام حينما قالوا ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٣]، إن فهم العالم باعتباره نسقًا ماديًا واحديًا مغلقًا يقتضي فِهمه من خلال عامل مادي واحد، إن «العقل» و«الطبقة» و«السلطة» و«البيولوجيا»

(*) عبدالرزاق الدوَّاي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر. دار الطليعة، بيروت ١٩٩٢.

تقوم مقام الأصنام القديمة من خلال اعتبارها العامل الوحيد الذي يفَسِّر العالم ويقربنا (زلفى) من إنتاج معرفة حقيقية به، بينما لا ينكر الإسلام مدى تفسيرية هذه العوامل، ولكن ليست كجواهر مطلقة بل كإمكانيات، تتحقق في ظروف تاريخية مركبة، أو لا تتحقق.

وهي - كذلك- تعمل في ظل الإرادة أو المشيئة الإلهية، فيكون سعي الإنسان هنا في هذا العالم هو مناط تكليفه ومن ثمَّ حسابه، وليست النتائج التي يصل إليها.

بناءً على ما سبق يتحدَّد «نموذج السلطة في الإسلام» - إن جاز لنا تسميته هكذا - باعتبار أن الوحي الإلهي هو المركز الذي تتفرَّع عنه كل المنظومة الاعتقادية والأخلاقية والاجتماعية الإسلامية، ويتم الحفاظ على هذا المركز بالحفاظ عليه كنصٍ لغوي مُعجزٍ متجاوز، بالحفاظ على العربية التي أُنزل بها على النبي ﷺ، وشبكاتها الدلاليةِ الغنية، وفهَّمه بها وفهمها به، وهذا ما يرفضه ديريدا بشدة. ومن هنا تبدأ شجرة العلوم الإسلامية في التَفرُّع، على أنَ يكون هدفها الأساسي هو الحفاظ على «الصيغة الأصلية» التي خرج بها هذا «النص» من عالم الغيب إلى عالم الشهود.

ويتحقق نموذج السلطة الإسلامي هذا بشكلٍ مُبسَّطْ في الصلاة وشروط إختيار الإمام المنصوص عليها في حديث نبويٍ صحيح.

والملاحظ أن كل تلك الشروط متعلقة بمدى اقتراب الإمام أو ابتعاده عن الوحي، بل ومع استبطان المسلمين للنموذج نجدهم عمليًا يقدمون الأولى فالأولى، فالصف الأول لحفظة القرآن حتى إذا ما أخطأ الإمام يصححون له، وإذا استمر خطؤه يؤخرونه ويقدِّمون إمامًا آخر منهم مكانه أحفظ للوحي وأقدر على إقامة الصلاة، وإذا لم يقُمْ الصف الأول بمهمته تلك وجب على بقية المسلمين أن يقيموا الأمر بأنفسهم، وقد يُترجِّم هذا نفسه في أمرين. إما بهجر ذلك المسجد إلى مسجدٍ أخر يقيم الشعائر على وجهها الصحيح، أو تصحيح ذلك في مسجدهم نفسه.

إن الوحي هنا يشبه بالشمس التي توزع ضوئها، بشكلٍ ممنهج، على مجتمع إنساني يقيم علاقاته، بما فيها علاقته بالدولة، فالدولة ليست في حالةٍ صراعية مع المجتمع بل هي مثله تحت شمس الوحي، محكومة بمدى الاقتراب أو الابتعاد عن ضوء الشمس، فالبنية المعرفية، وبالتالي السلطوية، للمجتمع ليست هيراراكية هرمية بالمرة، بل هي أفقية دائرية، ولقد بدَّلَ القرآن مفهوم الهيراراكية الطبقية الهرمية، الناتجة عن الإكليروس، والسيولة الناتجة عن غياب

المركز، بمفهوم «التراتبية الأفقية؛ نموذج الطواف والصلاة». ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد: ٨].

النية والعمل:

يقول الإمام أبو حامد الغزَّالي (٤٥٠ - ٥٠٥ / ١٠٥٨ - ١١١١م) في كتابه (المنقذ من الضلال): «ثم إني، لمَّا واظبت على العزلة والخلوة قريبًا من عشر سنين، بان لي في أثناء ذلك على الضرورة من أسباب لا أحصيها، مرة بالذوق، ومرة بالعلم البرهاني، ومرة بالقبول الإيماني: أنَّ الإنسان خُلِقَ من بدن وقلب، وأعني بالقلب حقيقة روحه التي هي محل معرفة الله، دون اللحم والدم الذي يشاركُ فيه الميت والبهيمة. وأن البدن له صحة بها سعادته ومرض فيه هلاكه ؛ وأن القلب كذلك له صحة وسلامة، ولا ينجو ﴿إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الشعراء: ٨٩]؛ وله مرض فيه هلاكه الأبدي الأخروي، كما قال تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ [البقرة: ١٠] وأن الجهل بالله سمٌّ مُهلِك؛ وأن معصية الله، بمتابعة الهوى، داؤه المُمْرِض، وأن معرفة الله تعالى ترياقه المحيي، وطاعته بمخالفة الهوى؛ دواؤه الشافي. وأنه لا سبيل إلى معالجتة بإزالة مرضه وكسب صحته، إلاَّ بأدوية؛ كما لا سبيل إلى معالجة البدن إلاَّ بذلك. وكما أنَّ أدوية البدن تؤثر في كسب الصحة بخاصية فيها، لا يُدركها العقلاء ببضاعة العقل، بل يجب فيها تقليد الأطباء الذين أخذوها من الأنبياء، الذين اطَّلَعوا بخاصية النبوة على خواص الأشياء، فكذلك بان لي، على الضرورة، بأن أدوية العبادات بحدودها ومقاديرها المحدودة المُقدَّرَة من جهة الأنبياء، لا يُدرَكُ وجه تأثيرها ببضاعة عقل العقلاء، بل يجب فيها تقليد الأنبياء الذين أدركوا تلك الخواص بنور النبوة، لا ببضاعة العقل. وكما أنَّ الأدوية تركب من أخلاط مختلفة النوع والمقدار وبعضها ضعف البعض في الوزن والمقدار، فلا يخلو اختلاف مقاديرها عن سر هو من قبيل الخواص، فكذلك العبادات التي هي أدوية داء القلوب، مُركَّبَةٌ من أفعال مختلفة النوع والمقدار، حتى أن السجود ضعف الركوع، وصلاة الصبح نصف صلاة العصر في المقدار ؛ ولا يخلو عن سر من الأسرار، هو من قبيل الخواص التي لا يُطلع عليها إلا بنور النبوة. ولقد تحامق وتجاهل جداً من أراد أن يستنبط، بطريق العقل، لها حكمة، أو ظنَّ أنها ذكرت على الاتفاق، لا عن سر إلهي فيها، يقتضيها بطريق الخاصية. وكما أن في الأدوية أصولاً هي أركانها، وزوائد هي مُتمِّمَاتُها، لكل واحد منها خصوص تأثير في أعمال أصولها، كذلك النوافل والسنن مُتمِّمَات لتكميل آثار أركان العبادات.

وعلى الجملة: فالأنبياء عليهم السلام أطباء أمراض القلوب، وإنما فائدة العقل وتصرفه أنْ عرَّفنا ذلك، وشَهِدَ للنبوة بالتصديق ولنفسه بالعجز عن درك ما يُدرك بعين النبوة، وأخذ بأيدينا وسلمنا إليها تسليم العميان إلى القائدين، وتسليم المرضى المتحيرين إلى الأطباء المشفقين. فإلى ههنا مجرى العقل ومخطاه وهو معزولٌ عما بعد ذلك، إلا عن تفهُّم ما يُلقيه الطبيب إليه»(*).

أما علي عزت بيجوفيتش (١٩٢٥ - ٢٠٠٣م) فيرى في كتابه (الإسلام بين الشرق والغرب) أن: «الحرية الإنسانية تُعبِّرُ عن نفسها في النية والإرادة. فكل إنسانٍ يتوق إلى أن يحيا في اتساق مع ضميره وفقًا لأخلاق إنسانية معينة. وقد لا يكون هذا سهلاً عند البعض، إلاَّ أن كل إنسانٍ يُقدِّرُ قيمة الاستقامة. كثيرٌ من الناسِ لا يعرفون سبيلاً لدفع الظلم، ولكن جميع الناس قادرون على كراهية الظلم واستهجانه في أفئدتهم، وفي هذا يكْمُنُ معنى الندم. ليست الإنسانية في الكمال أو العِصمة من الخطأ، فأن تخطئ وتندم هو أن تكون إنسانًا. (....) هذه العلاقة بين الإرادة والفعل تعكس التناقض المبدئي بين الإنسان والعالم، وتظهر على السواء في الأخلاق والفن والدين. فالنية والرغبة والتقوى تنتمي جُوَّانيًا بعضها إلى بعضٍ وعلاقتها واحدةٌ في انعكاساتها المادية: في السلوك، وفي العمل الفني، وفي الشعائر التعبُّدية. فالأولى تجربة روحية، والثانية أحداثٌ في العالم البرَّاني.

وهنا يثور سؤال: هل نحكم على الأعمال بالنوايا التي انطوت عليها، أم بالنتائج التي ترتَّبت عليها؟ الموقف الأول هو رسالة كل دين، أمَّا الموقف الثاني، فهو شعار كل أيديولوجية أو ثورة. فهناك منطقان متعارضان، أحدهما يعكس إنكار العالم، والآخر يعكس إنكار الإنسان.

وكان لابد للعلم وللنظرية المادية أن يُدليا بدولويْهما في مسألة أصالة النية والقصد في السلوك الإنساني. وانتهيا إلى أن النية ليست مبدأً أوليًّا، ولا أصيلاً، بل شئ لا يوجد له تفسيرٌ عندهما، شئ هو أقرب إلى أن يكون نتيجة من أن يكون سببًا. ومن ثمَّ، فمصدر الفعل الإنساني - عندهما - ليس النية، وإنما يقع في منطقة وراء الوعي هي منطقة الجبرية العامة.

يُقرِّرُ الدين عكس ذلك، حيث يؤكد أن هناك مركزًا جُوَّانيًا في كل إنسان يختلف عن بقية العالم، وهو أعمق ما في هذا الكائن الإنساني ألا وهو النفس. والنيةُ خطوةٌ إلى أعماق الذات،

(*) أبو حامد الغزَّالي، المُنقذُ من الضلال. تحقيق جميل صليبا وكامل عيَّاد. دار الأندلس، ط٧، بيروت ١٩٦٧، ص ١١٧، ١١٥.

وهنالك يتبنَّى الإنسان الفعل أو يحقِّقُه ويؤكده تأكيداً جُوَّانيًا. قد يقوم به في العالم الخارجي وقد لا يفعل، إنما في العالم الجُوَّاني، قد تحقَّقَ الفعل وانتهى. بدون الرجوع إلى هذا العالم الجُوَّاني يصبح عمل الإنسان عملاً آليًا، مجرد صدفة في العالم البرَّاني الزائل»(*).

إن ما أردنا التأكيد عليه هنا هو أنَّ الوسط المادي، العالم المُغلَق، ليس مُغلقًا إلى الحدِّ الذي ظنه فلاسفة الحداثة وما بعد الحداثة وتَبعهم في ذلك المؤلِّف. وأن «الموضوع» وحده لا يصلح لتفسير التاريخ. بل يجب إدخال عاملَ «الذات/ النية» أيضًا؛ هذا شرط إنتاج المعرفة أصلاً عند الباحث، وشرط الحركة في اللحظة التاريخية التي يدرسها. وتبعًا لذلك لا يمكن تفسير ما قام به محمد علي وإسماعيل، من خلال أدوات المعرفة والسلطة اللاإنسانية فحسب. إن هذا التفسير يتجاهل رسائل محمد علي (١٧٦٩ - ١٨٤٩م) إلى السلطان العثماني محمود الثاني (١٧٨٥ - ١٨٣٩م) التي طالبه فيها بأن « يحذو حذوه حفاظًا على ديار الإسلام من الأطماع الأوروباوية». يتجاهل هذا المنهج أيضًا طبيعة النشأة التي نشأها محمد علي كعثماني مسلم وجد أمته تواجه هذا التحدي الحضاري والعسكري الرهيب. كان هذا سؤال وقته، وقد حاول أن يُجيب عنه بطريقته. إن هذا التفسير يتجاهل أنَّ بعثات محمد علي إلى أوربا كانت لدراسة العلوم الطبيعية، وليست لدراسة العلوم الإنسانية. رغم أنَّ هذا كان يتضمن دراسة اللغات الأوربية الحديثة بما لها من بنية منطقية ولغوية وبيانية مختلفة تمامًا عن مثيلتها في العربية، لكن ادِّعاء الحكمة بأثر رجعي أمرٌ مقيت. لا نبغي قراءة أرشيفية للتاريخ، ولا ندافع عن محمد علي ونحن أعلم بآثار ما فعل على التصورات والدولة والمجتمع والشريعة. ولا نقول أن محمد علي كان شريفًا طَاهر الذيل، وقد تورَّط في جرائم أخلاقية عديدة، ولا نقول إنه لم يكُن يبني ملكًا لنفسه ولأسرته من بعده. لكن هل كان هناك سبيلٌ آخر في هذا الوقت - حسب التصورات ونظم المعرفة القائمة في ذلك الوقت- للدفاع عن الأمة واستعادة الدورِ التوحيدي الجهادي للخلافة؟. هذا ما يتعين علينا البحث فيه.

القرآن والتاريخ:

كُلُّ منهجِ نظرٍ وضعيٍ في الواقع هو نتاج تجربة تاريخية ما، يعمل على تفسيرها ووضع الأُطُرِ المناسبَة لفهمِها. واستخدامه ينبغي أن يكونَ في إطارَ المعرفة التاريخية بالواقع الذي نشأ

(*) علي عزت بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**. ترجمة محمد يوسف عدس، ط٢، بافاريا للنشر والإعلام، ميونخ ١٩٩٧، ص١٨٠، ١٨١.

فيه هذا المنهج، وحدود استخدامه على ظواهر مشابهة من واقعٍ آخر غيرِ الواقع الذي نشأ فيه. إلأ القرآن، فهو، بحكم كونه الوحي المُنزَّل، مُهيمنٌ على التاريخ، مُتَضمنٌ لكل أنماط حركة التاريخ الدائرية. ولكن التعامَل مع القرآن على أنَه كتابُ تاريخٍ محض خطأٌ شنيع. القرآن يروي في كثير من آياته قصة الإنسان على هذه الأرض بين حدَّيْ الإيمان والكفر، وما بينهما من تنويعات لَونية عظيمة بعدد البشر منذ آدم عليه السلام وإلى نهاية الخليقة. يروي القرآن قصة هذا الإنَسان من خلال القَصصِ المُشَوَّق، لا بأكاديمية موضوعية باردة يضيع الإنسان فيها داخل مجموعة من القوانين العامةِ الباردة، بل يسمي القرآن بديلها لديه «بالسنن». تبدو مسئولية الإنسان (الذات/ النية) واضحةً تمامًا في القصص القرآني، وخضوعه للسنن الكونية حقيقة أيضًا. يهلك الكافرون والمُكذبون أنفسهم بذنوبهم، ويعود يونس عليه السلام من بطن الحوت ليدعو قومه مرة أخرى فيُسلمُ منهم (مائة ألف أو يزيدون). وهكذا.. ينتج القرآن معرفتنا بالعالم من خلال هذا القَصِّ البديع، داعيًا قَارِءه -في نفس الوقت- إلى التساؤل واستنطاق كل آية لتتحقق الفائدة الأساسية؛ اكتساب الحكمة، وتدعيم النسق الأخلاقي للإنسان بالبعد العقدي الذي يعطيه قيمته.

وإتباعًا لكل ما سبق سنناقش مسألة هامة أوردها المؤلِّفُ في الكتاب، كمثالٍ جليٍّ على أنَّ استخدام منهج نظر وضعي نشأ لتفسير ظرف تاريخي مُعيَّن على حالات أو حوادث أخرى لها منطقٌ مخالفٌ تمامًا، قد يؤدي بالباحث إلى نتائج لا تخالف العقل فقط، بل تخالف الحقيقة التاريخية المَجردة أيضًا.

ضمن محاولته استخدام مناهج ديريدا التفكيكية، لتفسير بقاء سلطة الشريعة، هذا الأمد الطويل، من خلال الحفاظ على النصين الأساسيين في الإسلام (القرآن والسنة)، يستعيض المؤلِّف عن سلطة اللغة ذاتها، والتي تم الحفاظ عليها، بما يسميه «سلطة المؤلِّف»، ويحاول أن يُدلِّلَ على هذا بطريقة الدراسة التي كانت مُتبعةً في ذلك الوقت: **«لكي يقرأ المرءُ نصًا - إذن- فلابدَّ أن يتلوهَ لأن الحروف العارية على الصفحة ملتبسة. أما بالطريقة المناسبة، فيجب على المرء أن يقرأه بصوت عالٍ ثلاثَ مرات، وراء معلِّم في القراءة الأولى، لا يعطي المعلِّمُ سوى تعليقات موجزة تحدِّد الخَطوطَ العامةَ للأصول، وفي القراءة الثانية يقدِّم تفسيرًا كاملاً لكل جملة، بمَا في ذلكَ اختلافات التفسير بين المدارس المختلفة، وفي القراءة الثالثة**

يستكشف معه حتى أشدَّ المصطلحات إبهامًا والتباسًا. وبالإضافة إلى ذلك، يجب أن يكون المعلِّم هو من كتب النص، وإذا لم يتوفر ذلك، أن يكون واحد ممن قرأ لهم المؤلِّف النص، أو يكون قد قرأ النص على واحد منهم، وهكذا في سلسلة غير منقطعة من التلاوة تعود إلى المؤلف الأصلي.

وفي مدينة نيسابور الإيرانية، كمثال على ذلك، فإن من يرغبون في دراسة وتدريس صحيح البخاري، الذي هو أحد أوثق كتب الحديث، «كانوا يسافرون نحو مائتي ميل إلى مدينة كُشْميهَن بالقرب من مَرْو حيث كان هناك رجل يتلو النص من نسخة نُسِخَت من نسخة أملاها البخاريُّ ذاته. ويحكي لنا في مثال آخر أن الدارس أبو سهل محمد الحَفصي «درس صحيح البخاري على يد الكُشْميهَني الذي درسه على يد محمد بن يوسف الفَرَبْري الذي درسه على يد البخاري نفسه. وبعد خمسة وسبعين عامًا من وفاة أستاذه الكُشْميهَني، وجد أبو سهل محمد الحفصي نفسه الرجل الوحيد على قيد الحياة الذي درس على يده» عندها أُحضر مسافة مائتي ميل إلى نيسابور، وكرَّمه حاكمها شخصيًا. «ثم أعطى دروسًا في المدرسة النِّظَامِيَّة، أملى فيها الصحيح على جمع غفير».

هذه الأنواع من الممارسات لا يجب أن نُفرط في تفسيرها، كما يبدو لي، بالإحالات إلى غلبة أهمية الشفهي أو المحفوظ على المكتوب؛ بل يجب اعتبارها دلائل على نفس طبيعة الكتابة وسلطة المؤلِّف. فسلاسل التلاوة هذه هي وحدها التي يمكن أن تتغلب على الغياب الحتمي في داخل النص. ومع الطبيعة الملتبسة للكتابة، التي لم تكن مجرد عيب في نصوص معينة بل شيئًا جوهريًا، كما رأينا، بالنسبة للطريقة التي تكتسب بها الكلماتُ قوتَها، لم تكن لتعيد أبدًا حضورَ المؤلف. وكل ممارسات العلم العربي كانت تدور حول مشكلة التغلُّب على معنى المؤلف الذي لا لبس فيه في الكتابة».

وهذه القضية ترتبط بنشأة العلوم الإسلامية وفقه فلسفتها وهو ما يتطلب قدراً من الإحاطة بها وبملابساتها وغاياتها.

إنَّ المدُّ الثقافي والحضاري الإسلامي ووجوده ذهنًا وخارجًا متعلق بـ (النص)، فحضارة الإسلام هي حضارة (النص) وثقافته ثقافة (النص)، ووجود الكيان الإسلامي برمته لازم من لوازم (النص)، بل فارقُ ما بين المسلم وغيره هي كلمة من هذا (النص) وهي شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله.

فقد كانت العرب أمة مطمورة برمال جزيرة العرب، تحيا حياة الجاهلية، لم يبقَ من ملة إبراهيم فيها إلا بقايا متناثرة، مع بعضٍ من مكارم الأخلاق التي جُبل عليها العربي بأصل خلقته، ولم يكن للعرب شاغلٌ بعد قضاء حوائجهم إلا البيان بالكلمة (النص)، بل كان هذا البيان أمرًا متداخلاً مع وقعِ كل لحظة يحياها العربي في جاهليته، فكانت قريحة العربي متوقدة، وذهنه الشعري سيّالاً، لا يلبث أن يعرض له عارض مما يعرض لغيره من البشر في يومه حتى تنقدح المعاني في عقله وتتلبّس بألفاظها فتنطلق على لسانه بلا كُلفة أو عَنَت، يرويها بعد ذلك الرواة، ويتناقلها من بَلَغته من الناس، وتظل سائرةً فيهم يتمثّلون بها عند الحاجة ليستقر أمرها في النهاية في بطون دواوين الأدب والشعر، علامةً على نبوغ هذه الأمة العربية الجاهلية في باب البيان بالكلمة (النص).

ولأن سنة الله تعالى في رسالاته أن يُرسل رسوله بآية من جنس ما يُحسنه قومه ويبرعون فيه، فقد أرسل الله عبدَه محمداً -ﷺ- بآية القرآن (النص) فأذعن كل العرب أنه ليس قولَ بشر، بل هو خارج عن أطوارهم وإن كان من جنس كلامهم، حتى من عاند وجحد منهم فإنه أيقنَ في نفسه بذلك وإن عاند بلسانه!

آمن بالنبي من آمن وكفر به من كفر، وتشكّل الاجتماع الإسلامي الأول واستمد وجوده من هذا (النص)، فرُجِع إليه في كل جليل وصغير، يُتلى ويُحفظ ويُفسر، تتناقله الأخلاف عن أسلافهم، يدفعهم في ذلك إيمانهم أنه (كتاب الله المنزل على نبيه)، هو الوحي الذي يصل أهل الأرض بالسماء، توجيهًا وتقويمًا وإرشاداً وهدايةً، هذا هو الأصل الذي يجب أن يستصحبه من يتعرّض للقرآن ونزوله ومسيرته في الأمة بذكر، هذا الأصل الإيماني هو الواجب على الدارس استصحابه حتى لو لم يؤمن هو بالقرآن وأنه تنزيل من حميد مجيد.

وكان مما أنزل الله على نبيه ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا**﴾ [الحشر: ٧] و﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ..**﴾ [النحل: ٤٤] و﴿**مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ**﴾ [النساء: ٨٠] وما في معناها من آيات تحثُّ على اتباع النبي صلى الله عليه وسلم والائتمار بأمره وعدم العدول عن قضائه ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ**﴾ [الأحزاب: ٣٦].

فكانت السنة قسيمة القرآن في الوحي[1] والإلزام والتشريع، فقد قرن الله طاعة نبيه بطاعته بل علق طاعته على طاعته.

ولما كانت السنةُ القوليةُ أحدَ أقسام سنة النبي ﷺ - المنقسمة إلى القول والفعل والتقرير - فقد اتسع حيز (النص) الذي يقوم عليه الاجتماع الإسلامي، ليشمل السنة بإزاء القرآن، ليكونَا بذلك المصدر الأصل للتشريع والحكم والتحاكم، وكل ما عداهما ففرع عليهما.

لما استقرَّ هذا التصور في نفوس المسلمين، أن القرآن والسنة هما الأصل الذي يُرجَع إليه بالأساس ومنه تستمد بقية الأصول، بحيث يكون تحقيق التحاكم إلى الله تعالي وشرعه مطابقًا للتحاكم لكتابه وسنة نبيه، كان بدهيًا بعد كل هذا أن يكون الحفاظ على هذين الأصلين وصيانتهما من كل دخيل أهم الضرورات التي تتوجه إليها همة الأمة وقتذاك، ليتحقق بذلك المراد الكوني في قوله تعالى﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩].

و من أجل الحفاظ على مصدر التشريع الإسلامي - القرآن والسنة - نشأت شبكة علمية شديدة التعقيد، ترتبط كلها بـ (النص) قربًا وبعدًا، فالنص يشمل أمرين بالقسمة المنطقية، ثبوته في نفسه، ثم دلالته على المطلوب (المدلول)، وعليهما دارت رحى العلوم الإسلامية من أقصاها إلى أقصاها.

أما ثبوت النص، فقد تكفَّل به - من حيث الأصل - الاعتماد على الإسناد وتمحيص رواته والتحقق من شروط صحته إلى منتهاه، قال أبو عبد الله الحاكم (ت ٤٠٥/ ١٠١٤م): «**فلولا الإسناد وطلب هَذه الطائفة لَهُ، وكثرة مواظبتهم عَلَى حفظه لدرس منار الإِسْلاَم، ولتمكن أهل الإلحاد والبدع فيِه بوضع الأحاديث، وقلب الأسانيد، فإنَّ الأخبار إذا تعرّت عن وجود الأسانيد فيِهَا كانت بُترًا**»[2].

وقد نشأت حول الإسناد علوم الحديث التي كفلت الضوابط المنهجية للتحقُّق من معرفة صحة الأخبار وسقمها من حيث نسبتها إلى قائليها، والإسناد أحد الخصائص التي تفردت بها الأمة الإسلامية بين الأمم السابقة، وفقهه وفهم فلسفته لا يكون إلا من داخل نفس المنظومة العلمية الإسلامية لا من خارجها.

(١) قال النبي ﷺ: (أوتيت القرآن ومثله معه)، وقال حسان بن عطية - التابعي الجليل - (كان جبريل يتنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالسنة كمان يتنزل عليه بالقرآن) فالسنة وحي من الله.

(٢) معرفة علوم الحديث للحاكم ٦.

وقد كان هذا المعنى واضحًا أشدَّ الوضوح عند متقدمي أئمة المسلمين، فقال عَبْد الله بن المبارك (١١٨ - ١٨١): **«الإسنادُ من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء»**(١) وقَالَ سفيان الثوري (٩٧ - ١٦١): **«الإسناد سلاح المؤمن، إذا لَمْ يكُنْ مَعَهُ سلاح فبأي شيء يقاتل»؟**(٢)

ولم يقتصر أمر الإسناد على علوم الحديث والسنة، بل ما لبث أن فشا ـ باعتباره منهجًا لنقد الأخبار في بقية العلوم الإسلامية التي تعتمد على الأخبار المنقولة ـ ففي فترة مبكرة تأثر **محمد بن سلاَّم الجمحي** (١٤٠ - ٢٣١) ـ أحد أئمة اللغة والشعر ـ في كتابه طبقات فحول الشعراء بالإسناد فأخذ يُسند في كتابه رواياته في الشعر واللغة عن أئمتها، وبعد قليل سنرى هذا المنهج قد اعتُمد عند أئمة الأدب فأقاموا عليه كتبهم، **كأبي علي القالي** (ت ٣٦٥) **في الأمالي، وأبي العباس المُبَرِّد** (٢١٠-٢٨٦) في الكامل، بل حتى **الجاحظ** (١٥٩ - ٢٥٥) المعتزلي عدو أهل الحديث الألدُّ سنجده يعتمد منهجهم في كتابه البيان والتبيين !

فالعناية بالإسناد نبعَت في الأصل من أجل الحفاظ على سنة النبي ﷺ ونَخلِ ما قد يدخلها مما ليس منها بمنهجية دقيقة للتحقق من ذلك، والحفاظ على ألفاظ السنة وتراكيبها حال التحمُّل من رأس الإسناد ثم أدائها على نفس الوجه من الضبط والدقة والإتقان، بحيث تظل السنة غضة طرية كأن النبي ﷺ قائمٌ بشخصه يتلوها على مرِّ الأزمان(٣).

(١) مقدمة صحيح مسلم ١/ ١٢.

(٢) شرف أصحاب الحديث للخطيب البغدادي ٤٢.

(٣) لابد لنا أن نشير هاهنا إشارة مهمة، نظرًا لما يكتنف بحث السنة والأسانيد من خلل واضح في الفترة الحالية، فقد تعرَّض المحدِّثون وعلمهم لحملة نقد لا مبرر لها سوى جهل أصحابها، بحجة أن المحدثين اعتمدوا في النقد على ظواهر الأسانيد بدون تحقيق وتمحيص للمتون، وعدم مراعاة قواعد (العقل) ومدى تناسق السنة مع المقررات القرآنية، وها نحن الآن نرى محاولات متكررة لإزاحة السنة عن كونها مصدراً من مصادر التشريع بهذه المزاعم، والواقع أن هذه الحملة تحمل جرثومة فسادها في طياتها، فالمنطق قاض أن الحكم على شئ فرع عن تصوره، فلا يُقبَل نقدٌ ما في علم ما، ما لم يتصوَّر هذا العلم تصوراً صحيحًا يفوق فيه ناقدُه أهلَه وهذا أصل مقرر في ثقافتنا الإسلامية، يقول أبو حامد الغزَّالي: (وعلمت يقينًا أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلمَهم في أصل العلم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته، فيطَّلع على ما لم يطَّلع عليه صاحب العلم من غَور وغائلة)، وهذا حاصل مع غالب من يتناولون أئمة الحديث بالنقد والتشنيع، فليس لأحدهم في هذا العلم شئ، ولم يتصوَّره تصورًا تامًا فيحل نفسه من تبعة الحظِّ والتشنيع، بل استروح لذلك بلا رادعٍ يردعه، ولا يحفظ له بقية دين في نفسه! =

هذا - بإيجاز - عن ثبوت النص، أما دلالته، فقد نشأت علوم اللغة واللسان وضبط الألفاظ وقوانين النحو متداخلة مع نشأة علوم السنة، إذ كان أصل هذه العلوم يقوم على نقل أشعار العرب ولغاتهم وألفاظهم، فاتُّبِع في نقلها نفس الطريق التي اتُّبعت في نقل السنة - هذا من حيث أصل المنهج وإن فاقت السنةُ غيرَها من حيث التشدد في شَروط قبول الرواية لكونها مُسنَدة إلى النبي ﷺ وارتباطها بالحلال والحرام - وبُني على هذه المنقولات عن العرب علوم اللسان العربي، فوُضعت المعاجم، وقُنِّن تركيب الكَلام بقواعد علم النحو، وضُبطت بُنى الكلمات بقواعد التصَريف، ووُضعت أصول علم البلاغة، حتى أوزان الشعر قيَّضَ الله لها من يضبطها.

كل هذا نجده عند الطبقات الأولى للأئمة والعلماء كأبي عمرو بن العلاء (ت١٥٤) والخليل (١٠٠ - ١٧٣) وسيبويه (١٤٠ -١٨٠) ويونس بن حبيب (٩٤ - ١٨٢) وعبد الله بن

= هذا على جهة الإجمال، أما التفصيل، فلم يكن أئمة النقد وجهابذته - كما يظن بعض من لا علم عنده - يقتصرون في أحكامهم على المرويات بظواهر الأسانيد بحيث تخرج في صورة عملية رياضية ساذجة يحسنها كل أحد، بل كان النقد يقوم على سبر الروايات ومقارنة بعضها ببعض وتحقيق الزائد منها من الناقص والمرسل من الموصول والمرفوع من الموقوف، ثم الحكم على كل رواية بحسبها بحسب ما يظهر للناقد من القرائن الخاصة التي تحتف بهذه الرواية المعينة، مما يقضي به إلى ترجيح وجه على وجه أو صحة على ضعف أو إرسال على اتصال، فالنقد عملية في غاية التركيب والتعقيد والصعوبة، فهي تحتاج إلى شرطين نادرَي الوقوع: سعة الحفظ، ودقة النظر وحدَّته، فما أن يطرأ حديث في ذهن الناقد حتى يجمع إليه كل روايات بابه وأحاديثه الأخرى، سواء من نفس الطريق أو غيرها، ثم يشرع في مقارنة دقيقة بين كل ذلك، بعد معرفة تامة بأحوال رواة كل هذه الطرق، وتمييز ما قد يخطئون فيه مما يصيبون، ثم عرض هذه الرواية على الثابت من الروايات للنظر في حالها، فليس أمر النقد قاصراً على ما يسمونه الآن النقد الخارجي بالحكم على ظاهر الإسناد بل تجاوزوا ذلك، حتى أفردوا بابًا خاصًا بمعرفة علل الأحاديث، والعلة هي السبب القادح في الحديث مع سلامته منه في الظاهر، فعملية النقد معقدة دقيقة لم يقم لها على مر التاريخ الإسلامي إلا الأفذاذ= كالإمام أحمد والبخاري وأبي زرعة وأبي حاتم الرازي وعلي بن المديني وشعبة بن الحجاج وإسحاق بن راهويه ويحيى بن سعيد القطان والدارقطني وأمثالهم من الفحول من الأئمة الذين أفنوا أعمارهم في خدمة سنة النبي › حتى اختلطت بلحمهم ودمهم، فليس أمر النقد على ما يتوهمه جمهور (المثقفين) الآن، من السذاجة والسطحية بالقدر الذي يطلق به لسانه بالتجريح والحطِّ من أئمة كبار تُقضَى الأعمار في فهم ما قالوه وقرروه، ومن شاء الدليل فلينظر في كتاب العلل لابن أبي حاتم أو العلل للدراقطني بعد أن يتضلَّع من علم الحديث، ليعلم أين هو وأين هم؟، ولينزل الناس منازلهم، فإن استصعب عليه هذان الكتابان، فليكتف بمطالعة أخبار المحدثين وأهل السنة في كتب السير والتراجم بعد أن تبرأ من الهوى وشهوة التشنيع، وليطالع شَرف أصحاب الحديث والجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع وتاريخ بغداد، كلها للخطيب البغدادي، وسير أعلام النبلاء وتذكرة الحفاظ، كلاهما للإمام الذهبي، وغيرها.

أبي إسحاق الحضرمي (ت ١١٧) وغيرهم، نجده مبثوثًا في كلامهم وفي مؤلفات من ألَّف الكتب منهم، حتى إذا انصرم قرنهم قامت كل هذه العلوم على سوقها وتحددت مناهجها وضُبِطت أصول النظر فيها.

كان كل ذلك من أجل الضبط، ضبط دلالات النصوص على مدلولاتها بحيث لا يخرج من دلالاتها ما هو منها ولا يدخل فيها ما ليس منها، فلا يُضيَّق بالنصوص عن معانيها، ولا تقع في أسر السيولة وعدم الضبط، كل هذا كان فرعًا على أصل مقرر ثابت لا جدل فيه وهو التسليم بوجود حقائق ومعانٍ ثابتة في أنفسها تدل اللغة - بمفرداتها وتراكيبها - عليها.

يمكننا بعد ذلك أن نصف الحركة العلمية في أول الإسلام أنها قامت أساسًا من أجل الضبط، ضبط النقل وضبط الدلالة، فلا يدخل في واحد منهما ما ليس منه ولا يخرج من أحدهما ما هو فيه.

هذا هو التصور العام للعلوم الإسلامية، والذي ينبغي للناظر أن يفقهه قبل أن يتعرض لشئ منها بالبحث، وعقدة هذا التصور أن الباحث لن يستطيع أن يصل إلى تصور كامل لهذه المنظومة بحيث تتطابق صورتها في ذهنه مع صورتها التي كانت عليه في الماضي، إلا إذا أقام تصوره هذا على فقهها من داخلها، بمناهجها وأدواتها، وأصول النظر فيها، أما أن يهبط دارسٌ عليها بنظريات وأدوات أجنبية عنها، فالخلل وسوء الفهم هو النتيجة البدهية.

وهذا ما وقع فيه المؤلِّف؛ تيموثي ميتشل لَمَّا تعرض لهذه القضية، فعند تعرُّضه لتحليل التقليد الإسلامي في العلم والتعلُّم - وهو الحرص على نقل الكتب بأسانيدها إلى مؤلفيها - قد أخضع هذه العملية للنظريات التفكيكية الحديثة، والتي تتعارض مع الأمرين السالفَي الذكر - ثبوت النص ودلالته - أو تعيد تفسيرهما وتفكيكهما بما يفرغهما من محتواهما، مع عدم فقه الفلسفة التي قام عليها هذا التقليد الإسلامي من الأصل.

فالمؤلِّف يهبط بنظرية جاك ديريدا ليحلِّل بها، فلا وجود لمعان قائمة بذواتها تقتنصها ألفاظ مستخدمة للدلالة عليها، والمعاني -عنده- تتشكل بكرًا في عَقل القارئ مع اصطلام الكلام بذهنه أول مرة، فتتنوع القراءات تبعًا للقرَّاء كلٌّ علَى حدة، فليس شئ من المعاني ثابتًا خارج الذهن فتسعى الألفاظ إلى الدلالة عليه، من ثم يكون صنيع المسلمين بإبقاء سلسلة الإسناد والحرص عليها هو في نفس الأمر - من الوجهة التفكيكية - إبقاءً على سلطة

المؤلف الأول على النص الذي وضعه بسيطرته على ما قصده من نصه من المعاني، بحيث تنتقل هذه السلطة إلى عقل المتلقي فلا يحيد عنها ويبقى مُستَبَدًا به من قبل المؤلف الأصلي، لا همَّ له إلا تكرار معاني المؤلف!

هكذا يضع تيموثي ميتشل القضية، وهكذا يتصورها، وهذا وضع استعماري، يستعمر النص على نفس النهج الذي استعمرت به الدولُ الغربيةُ العالمَ الإسلاميَّ، بنفس النهج الذي شرحه هو في كتابه، فقد فرض هو نموذجًا حمل عليه التقليد الاسلامي حملاً، كما فرضت الدولُ الاستعماريةُ نظامًا معنويًا حملت عليه الدولَ حملاً لتحقيق الانضباط وإحكام السلطة، فكلاهما استعمار!

والخلل أن المؤلف لم يَخبُر هذا النموذج الإسلامي من داخله، فليس في الأمر سلطة ولا استبداد مؤلِّف على نصه، بل هاهنا علم يدين عموم المسلمين بحفظه وتعلُّمه وتعليمه ونقله لمن بعدهم، بأمانة ودقة في التحمل والأداء، فلا يزيد في شرع الله حرف ولا ينقص، بأصل إيماني غيبي راسخ في نفوسهم يدفعهم إلى الذود عن حرمات هذا الدين، مع التسليم البدهي بوجود الحقائق الخارجية، وثبات اللغة، ودلالتها على المدلولات الحسية والمعنوية والغيبية(١).

وقد روي أن هارون الرشيد أخذ زنديقًا فأمر بضرب عنقه، فقال له الزنديق: لم تضرب عنقي؟ قال: لأريح العباد منك، فقال: يا أمير المؤمنين أين أنت من ألف حديث - وفي رواية أربعة آلاف حديث - وضعتها فيكم، أحرِّم فيها الحلال، وأحلِّل فيها الحرام، ما قال النبي منها حرفًا؟ فقال له هارون الرشيد: أين أنت يا عدو الله من أبي إسحاق الفَزَاري وعبد الله بن المبارك؟ فإنهما يَنخَلانها نخلاً فيُخرِجانها حرفًا حرفًا(٢).

---

(١) قضية وجود حقائق خارجية ثابتة بغض النظر عن الإنسان، هي قضية قديمة، عالجها كثير من أئمة المسلمين وعلى رأسهم شيخ الإسلام ابن تيمية، لما بحث عن العلم والإرادة والحقيقة، هل هي تابعة للإنسان أم أن الإنسان تابع لها، وهي مبثوثة في كثير من كتبه، وقد أفردها برسالة مطولة بعنوان « قاعدة في العلوم والاعتقادات والأحكام والحجة والإرادات هل هي تابعة لمتعلَّقها مطابقة له أو متبوعها مطابق لها » في مجموع الفتاوي ١٩ / ٧٢-٨٥، والغرض من هذا التعليق أن نبيِّن أن أفكار الحداثة والتفكيك وغيرها لم تنبت من عدم بل هي ذوات أصول قديمة في الفلسفات الغربية، وقد أوعب أئمتنا وعلماؤنا الرد عليها وتفنيدها وتبيين الحق منها من الباطل، لكن يحتاج الأمر إلى عناية بأصول ثقافتنا وعلم أئمتنا الذي أورثونا إياه.

(٢) تذكرة الحفاظ للذهبي ١/ ٢٧٣.

خاتمة:

وبعد..

فقد وجدنا في الكتاب مواضع أخرى تستحق التعليق مثل ذكر المؤلِّف أن الحواضر التعليمية الكبرى في العالم الإسلامي ما قامت إلاَّ لتقدم السند العلمي للسلطة القائمة، وهذا مخالفٌ - أيضًا - للحقيقة التاريخية المُجرَّدة، ورأينا أن نكتفي بذكر هذين الموضعين خشية الإطالة على القارئ الكريم، وقد أطلنا بالفعل. والكتابُ - في غير هذه المواضع التي ذكرنا - ثمينٌ جدًا، ويُقدمُ رؤية تاريخية متميزة لكثيرٍ من جوانب التاريخ المصري الحديث. ورغم اختلافنا مع بعض الأدوات العلمية التي استخدمها المؤلِّف في الكتاب ونتائجها إلا أننا رأينا تعميم فائدته بنشره، مع التعليق على ما رأيناه يستحق التعليق فيه، وأيضًا حثًا للباحث المسلم، أن يجد في أدوات العلوم الشرعية إما وحدها أو تشاركًا بينها وبين بعض أدوات العلوم الاجتماعية الحديثة، ما يصلح كي يعطي قيمة تفسيرية عالية للتاريخ والواقع. لتلافي نوعية الأخطاء المنهجية التي أشرنا إلى بعضها في هذه المقدمة. وقد كان الهدف الرئيس من سعينا الحثيث في «مركز مدارات للأبحاث والنشر» لنشر كتاب (استعمار مصر) هو تعميق وعي المصريين عمومًا بتاريخ الدولة الحديثة في مصر، وكيف قامت على أساسٍ من الهيمنة والقهر لسكانها، ولم تكفل لهم في المقابل أي شكلٍ من أشكال الأمان الاجتماعي أوالاقتصادي. ولم تستقل أبدًا عن الهيمنة الغربية المباشرة أو غير المباشرة، ولم تستطع في أحوال كثيرة حتى حماية الحدود الطبيعية لمصر عسكريًا. والإسلاميين منهم خصوصًا بإشكاليات محاولة أسلمة الدولة المصرية الحديثة، أو اضفاء الصبغة الشرعية عليها، أو تصور أن الشريعة ستطبق من خلال تغيير القوانين داخل نفس منظومتها السلطوية القاهرة، أو أن الشريعة أصلاً تقبل التسكين داخل منظومة القوانين الوضعية الحديث. والكتاب في هذا الصدد يقدم العديد من المعلومات الجديدة، والتحليلات الثمينة.

وقد حرصنا في عملنا هذا، وما يَستقبل من أعمالنا إن شاء الله تعالى، أن نُخرِجَ نصًا عربيًا سليمًا لا عِوج فيه، مراعىً فيه الترقيم والإعجام بقدر طاقتنا في تحرير الكتاب وتصحيحه -

إلا فيما رأى المُترجمَيْن إبقاءه كما هو من الألفاظ والتراكيب اللغوية؛ نقلاً لروح النص الأصلي للكتاب - فَيَسُر ناظرَه ويُفيد قارئَه إفادةً فوق إفادة.

ونحن في مركز مدارات للأبحاث والنشر نسأل الله تعالي أن يكون مُفتتحَ عملِنا هذا خيراً نافعًا لعموم المسلمين، ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير.

مدارات للأبحاث والنشر

●●●